R E C E N Z J E

ROCZNIKI TEOLOGICZNE
Tom LIII, zeszyt 1 – 2006

Marc R a s t o i n, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'apôtre Paul en Galates 3, 6–4, 7*, AnBib 152, Roma: Editrice PIB 2003, ss. 376 (z indeksami).

Recenzowane studium jest przepracowaną wersją rozprawy doktorskiej przedstawionej na Uniwersytecie Urbaniańskim w Rzymie w 2002 r. Promotorem pracy był znany specjalista od pism Pawłowych, profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, o. Jean-Noël Aletti. Podjęcie tematu podwójnej kultury apostoła Pawła idzie po linii poszukiwań o. Alettiego, dlatego jego wpływ dostrzega się w niniejszym studium.

Omawiana publikacja składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, zakończenia, wykazu skrótów, bibliografii oraz indeksów. Temat wpływu podwójnej kultury na apostoła Pawła, tj. żydowskiej i greckiej, został zawarty w czterech rozdziałach, z których pierwszy analizuje zagadnienie pod kątem kompozycji Listu do Galatów. Autor zajmuje się tu retoryką grecko-rzymską, epistolografią starożytną i synagogalnymi homiliami diaspory żydowskiej. Następnie przedstawia ogólny plan argumentacji w Ga, który opiera na retoryce grecko-rzymskiej. W rozdziale drugim przedmiotem studium jest argumentacja biblijna (żydowska) i prawna (grecko-rzymska) w Ga 3, 6-22. W pierwszym przypadku podstawę Pawłowego dowodzenia ma stanowić argumentowanie na zasadzie *gezerah shawah*. Autor śledzi rozwój tej metody dowodzenia od czasów faryzeuszy i określa stopień jej zastosowania w Ga. W drugim przypadku tłem Ga 3, 6-22 ma być zasada prawna, stosowana w świecie grecko-rzymskim, zwana *status scripti et voluntatis*; uwzględnia ona oprócz stanu faktycznego, tj. litery prawa, również intencję prawodawcy. Rozdział trzeci został poświęcony obrazom zawartym w Ga 3, 15–4, 7. Tym razem Autor studiuje tło poszczególnych obrazów, jak opiekun, wychowawca czy dziedzic, równolegle w kulturze greckiej/hellenistycznej i żydowskiej. W ten sposób odsłania podobieństwa i różnice w ich zastosowaniu. Szczególną uwagę poświęca Ga 3, 28. Ostatni rozdział zajmuje się implikacjami teologicznymi będącymi wynikiem studium podwójnej kultury Pawła w Ga 3, 6–4, 7. Autor odwołuje się w tym miejscu do skrajnych podejść do myśli Pawłowej, jak dostrzeganie w niej przede wszystkim kultury żydowskiej czy greckiej; ponadto poddaje ocenie podejście feministyczne i w duchu gnostycyzmu. Pozwala mu to w zakończeniu rozdziału czwartego sformułować wnioski teologiczne będące rezultatem wykluczenia radykalnych podejść i wskazania możliwości harmonijnej koegzystencji obu kultur w myśli Apostoła.

Wartość studium polega najpierw na wykluczeniu wstępnego założenia co do wpływu na Pawła głównie myśli żydowskiej czy greckiej. Autor, analizując Pawłową argumentację w Ga, wykazuje na bieżąco poszczególne wpływy podwójnej kultury Apostoła, aby ostatecznie ocenić, jaką rolę odegrała każda z nich. Decydującego znaczenia nie odgrywają tu styl i odniesienia do obydwu kultur, lecz sposób w jaki Apostoł łączy oba nurty, tj. Żyda znającego retorykę i Greka znającego Pisma. Jedno i drugie nie przeplata się następując po sobie, ale przenika się wzajemnie. Autor nie usiłuje wykazać, że Ga w każdym calu jest wzorowany na retoryce czy synagogalnych homiliach. Odsłania poszczególne elementy tam, gdzie one występują. Cechuje go właściwe podejście do tekstu, tj. uległość względem niego, nie natomiast narzucanie mu z góry założonej koncepcji. Takie podejście należy uznać za właściwe i cenne względem innych opracowań dotyczących tego tematu. Wynikiem tego jest odsłonięcie bardziej pogłębionego i harmonijnego obrazu myśli Pawła. Powiązanie tematyki żydowskiej i greckiej, tj. Bożego synostwa i poszukiwania jedności, odsłania naturę Kościoła jako eschatologiczną rodzinę dzieci Boga.

Rastoin słusznie przywołuje w Ga 3 żydowską metodę i hellenistyczno-rzymską zasadę, obie stosowane przy interpretacji tekstów. Znana w starożytności zasada prawna *status scripti et voluntatis* rzuca światło na zrozumienie toku dowodzenia w Ga 3. W wykładzie nauki o usprawiedliwieniu należy bowiem zwrócić uwagę na intencję Prawodawcy, czyli na zamysł Boga wyrażony w Pismach, nie tylko na samą literę Prawa. W dyskusji z chrześcijanami z pogaństwa, jakimi byli Galaci, takie myślenie mogło spotkać się z pełnym zrozumieniem. Zamiast sztywno trzymać się treści zawartych w pewnych tekstach, należy wniknąć w ogólny zamysł Boga. Wydaje się jednak, że w przypadku żydowskiej metody *gezerah shawah* podobny skutek nie mógł być osiągnięty. Rastoin idzie chyba za daleko sądząc, że Galaci byli w stanie wychwycić typowo żydowski tok rozumowania i docenić umiejętności Pawła (np. s. 143-144). Po pierwsze, jak sam Autor wykazuje, *gezerah shawah* w wydaniu Apostoła odbiega znacznie od jej klasycznej formy, jest stosowana dosyć swobodnie; po drugie, w Ga 3, 10-13 ma ona występować aż trzykrotnie (czwarta w 3, 6 i 11) i to nie jedna po drugiej, lecz w taki sposób, że wzajemnie się przeplatają. Dostrzeżenie i docenienie takiej formy dowodzenia wymaga jego bliższej znajomości. Galaci widzieli raczej argumentowanie na zasadzie popierania jednego tekstu drugim, niż konkretny sposób postępowania wśród uczonych żydowskich. Ponadto Autor nie rozpatruje możliwości rozbudowanej formy *gezerah shawah*, jak mamy tego przykład w Rz 9. Bliższe prawdy byłoby zatem dowodzenie, że Apostoł wykorzystuje dostępne mu formy czy metody, tu grecko-rzymską i żydowską, w celu przekonania swych adresatów, lecz bez wykazywania, że Galaci w drugim przypadku byli w stanie to wychwycić i docenić.

W rozdziale trzecim Autor usiłuje lepiej zrozumieć sens poszczególnych obrazów czy metafor przez jednoczesne odwoływanie się do świata żydowskiego i greckiego. Studium przyczynia się niewątpliwie do pogłębienia znaczenia stosowanych obrazów, ale budzi zastrzeżenia w końcowych wnioskach, tj. na ile Paweł świadomie dobierał metafory na styku obu kultur i nadawał im w ten sposób bardziej pogłębiony sens. Mamy raczej do czynienia z odwoływaniem się do powszechnie znanych i zrozumiałych obrazów dla Galatów. Jeżeli mają one odpowiedniki w świecie semickim, to

dlatego, że były częścią ówczesnego sposobu życia i myślenia. Niezaprzeczalną prawdą jest to, że kontekst biblijny nadaje, np. synostwu i dziedziczeniu, pogłębiony sens, ale jednocześnie nie musi oznaczać, że Apostoł kierował się chęcią ciągłego harmonizowania obydwu kultur. Dlatego chociaż wniosek, że Ga łączy w jakimś stopniu aspiracje duchowe i filozoficzne świata greckiego z oczekiwaniami eschatologicznymi świata żydowskiego wydaje się poprawny, to nie jest do końca oczywiste, czy Apostoł czyni to w pełni świadomy i zamierzony sposób. W związku z tym mniej uzasadniony jest wniosek o szczególnym kunszcie retorycznym Pawła w Ga. Retoryka grecko-rzymska była nie tylko elementem wykształcenia w ówczesnym świecie (zwłaszcza hellenistycznym i łacińskim), ale również integralną częścią myślenia tegoż świata. Każdy wykształcony człowiek znał jej podstawy, a ich znajomość wcale nie dowodziła szczególnego kunsztu retorycznego. Wystarczy tu wspomnieć Celsusa, który w ogóle nie docenił stylu ani sposobu dowodzenia w pismach NT.

Z uwag natury formalnej: Rastoin nie może się zdecydować, jak pisać skrót Listu do Galatów, tj. Ga czy Gal (np. s. 17, 21 czy 41 p. 60); podobnie razi podwójna wersja transkrypcji żydowskiej metody zwanej *qal wa-chomer* (np. s. 97, 103 czy 109).

W podsumowaniu całości stwierdzamy, że Autor nieco przesadnie podkreśla nowatorski charakter swych badań. Omówionymi powyżej pojedynczymi problemami, które studiuje, zajmowali się już wcześniej inni uczeni. Widać to wyraźnie przy czytaniu pracy: Autor stale opiera się w kolejnych obszarach badań na wynikach innych uczonych. Za nowatorskie można uznać jedynie połączenie ich w całość, tzn. wykorzystanie dotychczasowych wyników badań w różnych obszarach przy analizowaniu Ga 3–4.

Waldemar Rakocy CM

Piotr N y k OCD, *Die Tradition vom eschatologischen Krieg im Gemeindegebet Apg 4, 23-31*, Europäische Hochschulschriften. Theologie, vol. 793, Frankfurt am Main: Peter Lang 2004, ss. 241.

Recenzja dotyczy rozprawy doktorskiej napisanej w 2003 r. na Wydziale Teologii Ludwig-Maximilians Universität w Monachium pod kierunkiem prof. Hansa–Josefa Klaucka. Rozprawa podejmuje problem motywu eschatologicznej wojny w modlitwie wspólnoty jerozolimskiej ukazanej w Dziejach Apostolskich. Jak zaznacza Autor rozprawy, temat nie został jeszcze wystarczająco opracowany, co skłoniło go do jego przebadania. Studium podjętego problemu zostało przedstawione w pięciu rozdziałach. W rozdziale I znajdują się zagadnienia wstępne, jak kontekst Dz 4, 23-31 czy krytyka tekstu; w rozdziale II tekst został przeanalizowany pod kątem syntaktycznym, semantycznym i pragmatycznym; rozdział III zawiera wyjaśnienie poszczególnych

wierszy Dz 4, 23-31; rozdział IV podejmuje studium tradycji i redakcji motywu eschatologicznej wojny, by wreszcie w rozdziale V wskazać ukierunkowanie/miejsce tekstu w teologii Łk-Dz.

Na uwagę zasługuje podjęcie tematu, który nie przyciągnął dotychczas szerszej uwagi uczonych, przez co Autor rozprawy wniósł wkład w rozwój badań nad dziełem Łukaszowym. Temat pracy jest właściwie ujęty i wytycza główny kierunek studium, czyli badania nad tradycją motywu eschatologicznej wojny w Dz 4. Do realizacji celu Autor wykorzystał liczne źródła oraz rozległą literaturę przedmiotu, chociaż w przypadku tej drugiej uderza brak podziału na opracowania szczegółowe i ogólne. Studium sprawia wrażenie bardzo wyczerpującego pod względem metodologicznym: znajdziemy w nim większość możliwych podejść do tekstu. Jak czytamy we Wstępie, Autor oparł się na podręczniku metodologii biblijnej NT Wilhelma Eggera z 1987 r. Do natury podręcznika należy to, że usiłuje on przedstawić wszelkie możliwe metody, co znalazło odbicie w pracy o. Nyka.

Za najbardziej wartościową część pracy uznaję studium tradycji przeprowadzone w rozdziale IV. Przez termin „wartościowy” nie rozumiem tylko twórczego charakteru badań, lecz także ich zgodność z wytyczonym przedmiotem pracy: w rozdziale IV czytelnik znajduje bowiem odpowiedź na postawiony w tytule problem. Za bardzo wartościową część rozprawy uznaję również ostatni rozdział, gdzie wcześniejsze analizy zostają ujęte we wnioski w ramach teologii Łukaszowej. Analizy przeprowadzone w pierwszych trzech rozdziałach stanowią przygotowanie zasadniczej części studium i cechuje je duża poprawność. Dominuje w nich podejście analityczne, typowe dla szkoły niemieckiej. Biorąc pod uwagę całość pracy uznaję ją za bardzo wartościową w wymiarze treściowym.

Wysuwam natomiast drobne zastrzeżenia co do strony metodologicznej pracy. Uważam, że niedociągnięcia w tym zakresie mają swe źródło w „kopiowaniu” podręcznika W. Eggera. Przede wszystkim z tytułu pracy dowiadujemy się, że ma ona charakter tematyczny, nie metodologiczny; metoda ma tylko służyć rozwiązaniu postawionego problemu. Tymczasem w pracy uderzają dwie rzeczy. Po pierwsze, temat pracy, sugerujący studium historii tradycji, stanowi zaledwie jeden z pięciu rozdziałów; studium aspektów literackich zostało przesadnie rozbudowane i nie znajduje odbicia w tytule pracy. Po drugie, tytuły poszczególnych rozdziałów świadczą o niekonsekwencji metodologicznej z racji ich nazewnictwa i zawartych w rozdziałach podejść do tekstu. Postaram się to szerzej rozwinąć.

W rozprawie uderza to, że jej Autor trzyma się dość sztywno metody zaprezentowanej w podręczniku Eggera, zamiast elastycznie dopasować ją do potrzeb badanego problemu. Tu ujawnia się wspomniana niekonsekwencja: studium o charakterze historycznym (historia tradycji) skupia się przede wszystkim na aspektach literackich. Dlatego układ pracy nie został dobrze dopasowany do studiowanego problemu. Wydaje się, że Autor chciał w jak największym zakresie wykorzystać metodologię Eggera. Niektóre partie studium nie znajdują się – moim zdaniem – na właściwym miejscu (II, 3), ale są zgrupowane tak jak w wyżej wspomnianym podręczniku. Analiza pragmatyczna może zostać podjęta jako zwieńczenie całego studium, nie u jego początków, i dlatego dubluje się do pewnego stopnia z rozdziałem V. Wydaje się również, że rozdziały II i III powielają ten sam problem. Analizy rozdziału III nie-

uchronnie wchodzą na grunt syntaktyki i semantyki. To, co znajdujemy w rozdz. II. 1 i 2, mogłoby się znaleźć w ramach wyjaśniania poszczególnych wierszy Dz 4, 23-31 (rozdz. III). Przy czytaniu pracy odnosi się wrażenie powracania niekiedy do tych samych kwestii.

Pewnym niedociągnięciem rozprawy jest także niekonsekwencja w stosowanym nazewnictwie rozdziałów. Rozdział II zapowiada analizę synchroniczną; z kolei rozdział IV – analizę diachroniczną. Nasuwa się pytanie: czy pozostałe rozdziały stosują metodę wykraczającą poza podejście synchroniczno-diachroniczne? Otóż, studium synchroniczno-diachroniczne wyczerpuje wszystkie możliwe podejścia do tekstu. Dlatego pozostałe trzy rozdziały mieszczą się w tych dwóch wymiarach. Żeby pozostać konsekwentnym, należałoby podzielić pracę na dwie części, w których znalazłyby się rozdziały dotyczące jednego i drugiego aspektu. Zdając sobie sprawę z tego, że niektóre rozdziały znajdują się na pograniczu wymiaru synchronicznego i diachronicznego, porzuciłbym nazewnictwo według tego klucza. W pracy o charakterze tematycznym zastosowałbym tematyczne nazewnictwo rozdziałów.

Z błędów literowych wymienię tylko – z racji ich znaczenia – opuszczenie numeru rozdziału Dziejów w tytule rozdziału III umieszczonym w Spisie treści (s. 10) oraz pomylenie numeracji podpunktów na s. 44.

Reasumując stwierdzam, że rozprawa doktorska Piotra Nyka OCD wnosi na gruncie biblistyki znaczący wkład w studium badanego problemu. Oceniam ją bardzo pozytywnie pomimo dwóch niedociągnięć metodologicznych.

Waldemar Rakocy CM

Colin R. N i c h o l l, *From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians*, SNTSMS 126, Cambridge: University Press 2004, ss. 315 (z indeksami).

Recenzowane studium jest przepracowaną wersją rozprawy doktorskiej przedstawionej na Uniwersytecie w Cambridge w 2003 roku. Praca składa się z czterech części i ośmiu rozdziałów oraz z apendyksu dotyczącego 2 Tes 2, 6-7; zawiera ona ponadto inne elementy składowe, typowe dla rozpraw naukowych, jak bibliografia, wykaz skrótów czy indeksy.

Stan badań na temat Listów do Tesaloniczan, zwłaszcza relacji między obydwoma Listami i autentyczności drugiego z nich, utknął od pewnego czasu w martwym punkcie. Ten fakt skłonił autora studium, Colina R. Nicholla, do przyjrzenia się powyższemu zagadnieniu przede wszystkim pod kątem prezentowanego w Listach wykładu eschatologii. Szukanie rozwiązania problemu wzajemnych relacji między

Listami, i autentyczności lub nie drugiego z nich, na gruncie zawartej w nich nauki apostoła Pawła o rzeczach ostatecznych wymaga odtworzenia sytuacji zaistniałej we wspólnocie w Tesalonice (*Sitz im Leben*). Przystępując do studium Autor słusznie pozostawia nierozstrzygniętą kwestię autentyczności 2 Tes; jakiekolwiek założenie w tej sprawie byłoby poważnym błędem metodologicznym i uniemożliwiałoby poznanie prawdy. Co do metody (s. 14-16), Nicholl wymienia cały wachlarz naukowych podejść do tekstu, które dobiera i stosuje na różnych etapach studium w zależności od badanego zagadnienia. Ujmując szerzej i bardziej całościowo podejście metodologiczne do problemu, postępowanie Nicholla można określić jako poszukiwanie punktów ciągłości i jej braku między obydwoma Listami w celu ustalenia, czy istnieje między nimi logiczny rozwój wydarzeń; poszukiwania ciągłości i jej ewentualnego braku koncentrują się głównie wokół kwestii eschatologii.

Powyższe podejście do problemu wyznacza układ pracy: po pierwszym wstępnym rozdziale trzy następne zostały poświęcone 1 Tes, tj. odtworzeniu historycznej sytuacji wspólnoty; kolejne trzy rozdziały, tj, od V do VII, zajmują się tą samą kwestią w 2 Tes. Ostatni, ósmy, rozdział stanowi syntezę przeprowadzonych badań. Z kolei w apendyksie Autor omawia oddzielnie problem „tego, który obecnie powstrzymuje" antychrysta (2 Tes 2, 6-7). W prezentacji metody i planu pracy uderza jedna rzecz: Autor zapowiada końcowe wyniki badań (s. 15-16). W tym miejscu można by już zakończyć lekturę studium.

Studium biegu wydarzeń kryjących się za opisami w 1 Tes (4, 13-18 i 5, 1-11) doprowadziło Nicholla do szeregu wniosków: najpierw do tego, że Tesaloniczanie nie posiadali odpowiedniej wiedzy na temat zmartwychwstania umarłych i z tej racji sądzili, że zmarli będą w wyraźnie gorszej sytuacji w chwili paruzji; uważali oni, że wszyscy chrześcijanie powinni dożyć powtórnego przyjścia Pana, gdyż tylko w ten sposób można mieć z Nim udział w chwale. To z kolei doprowadziło ich – według Nicholla – do przekonania, że pośród nich byli przynajmniej niektórzy nie wybrani do doświadczenia udziału z Chrystusem, co zrodziło wątpliwości dotyczące eschatologicznego przeznaczenia całej wspólnoty. W następstwie tego wspólnota zaczęła przeżywać lęk przed Dniem Sądu, że na równi z innymi ludźmi stanie się ofiarą bliskiego eschatologicznego gniewu Boga i powszechnego zniszczenia – zamiast spodziewanej chwały. Tesaloniczanie zaczęli też dociekać, co stanowi przyczynę takiego stanu rzeczy. W kontekście „przedwczesnych" śmierci niektórych członków wspólnoty zachwiała się cała koncepcja końca czasów.

Odtworzony przez Nicholla bieg wydarzeń w Tesalonice stanowi zwartą całość i pogłębia zaistniały tam problem. Autor naświetla sytuację odwołując się do źródeł judaistycznych, jak i do myśli greckiej. Główna wątpliwość co do propozycji Nicholla – to przyjęcie na bazie studium 1 Tes, że nauka o zmartwychwstaniu umarłych nie była znana Tesaloniczanom (s. 38). W świetle wcześniejszego kilkumiesięcznego nauczania Pawła we wspólnocie budzi to poważne wątpliwości. Tesaloniczanie raczej nie zrozumieli dobrze tej doktryny, niż jej nie znali. Konsekwencją propozycji Nicholla jest to, że 1 Tes nie stanowi odpowiedzi na niedobre wieści przyniesione przez Tymoteusza (pomimo zaistniałych tam problemów), lecz na brak nadziei u Tesaloniczan, którzy pogrążyli się w rozpaczy i lęku przed Dniem Sądu. Przyjęcie takiego biegu zdarzeń zmienia cel 1 Tes, który to List powstałby, aby podnieść na

duchu wspólnotę. Trzeba jednak przyznać, że wartość całej koncepcji opiera się na wniosku w sprawie wiedzy wspólnoty na temat zmartwychwstania ciał, który stanowi punkt wyjścia teorii, a który uznaliśmy za co najmniej wątpliwy. Jeżeli Nicholl faktycznie nie ma racji, upada cała teoria.

Studium 2 Tes idzie w tym samym kierunku i potwierdza – zdaniem Nicholla – wcześniejsze wyniki badań. Myśląc o Dniu Sądu Tesaloniczanie nie byli wcale rozentuzjazmowani, lecz przerażeni; to była dla nich zła wiadomość. Lęk był tak silny i przytłaczający, że zaczęli się obawiać, iż gniew Boży i zniszczenie są blisko, a nawet już się zaczęły. Powyższe przekonanie potwierdzały prześladowania i brak oczekiwanych zmian w sferze sprawiedliwości społecznej. Na bazie analiz 2 Tes mieli oni w ogóle utracić nadzieję na zbawienie. Dowodu ma dostarczać 2 Tes 1, 3, gdzie w dziękczynieniu Apostoł nie wymienia nadziei, lecz tylko wiarę i miłość. Brak nadziei we wspólnocie wytycza cel Listu: przekonanie Tesaloniczan, że nie doświadczą Bożego gniewu i zniszczenia, ponieważ wcześniejsza nadzieja jest stale aktualna. Zamiast popadać w rozpacz, mają cierpliwie oczekiwać jej spełnienia się pośród różnych trudności doczesnych. Nicholl nie wiąże kwestii zaniedbywania obowiązków przez niektórych członków wspólnoty z ostatecznym wypełnieniem się ich nadziei, gdyż popadli w rozpacz, lecz z niechęcią do pracy tych, którzy po przejściu na chrześcijaństwo oczekiwali wsparcia od zamożniejszych członków wspólnoty. Wartość powyższych wyników badań należy ocenić ponownie w świetle pierwszego wniosku co do wiedzy wspólnoty na temat zmartwychwstania umarłych.

W ostatnim rozdziale Nicholl przedstawia punkty ciągłości oraz jej braku między 1 i 2 Tes, co prowadzi go do wniosku, że 2 Tes to autentyczne pismo Pawła i że oba Listy powstały jeden po drugim w krótkim czasie, tj. około dwóch tygodni. Oba Listy stanowią świadectwo dwóch etapów jednego szybko rozwijającego się kryzysu. To, że 2 Tes to dopowiedzenie do 1 Tes, tłumaczy uderzające podobieństwa. Autor wyjaśnia też przekonująco różnice i odpiera argumenty za pseudonimią. Na szczególną uwagę zasługuje apendyks, ponieważ zawiera analizę licznych źródeł odnośnie do tego, kim jest ten, który aktualnie powstrzymuje antychrysta (2 Tes 2, 6-7).

Z przeprowadzonych przez Nicholla analiz wynika jasno, że jeżeli widzimy ciągłość wydarzeń między 1-2 Tes, i tym samym oba Listy napisał Paweł, odstęp czasu między nimi nie może być długi. Odnosi się wrażenie, że wniosek o dwu tygodniach między obydwoma Listami został wymuszony przez wcześniejsze wyniki badań i dopasowany do całej teorii. Co do odstępu czasu propozycja Nicholla nie jawi się jako nowatorska, ponieważ dużo wcześniej taki pogląd wyrazili A. von Harnack i J. Graafen, widząc w tym jedyną możliwość obrony autentyczności 2 Tes.

Podsumowując całość badań Nicholla należy podkreślić, że pomimo jednej poważnej wątpliwości studium przedstawia rzetelną analizę 1-2 Tes i dostarcza nowego spojrzenia na zaistniałe w Tesalonice problemy. Na wartość wyników składa się m.in. niezwykła przejrzystość myśli, co znajduje wyraz w logicznie wynikających z siebie podpunktach i następnie rozdziałach. Autor konsekwentnie i precyzyjnie podsumowuje kolejne, nawet krótkie, etapy badań. Trzeba przyznać, że Autorowi udało się rozwiązać wiele trudnych kwestii, a teoria stanowi zwartą całość. W świetle jednej poważnej wątpliwości, wcześniej wskazanej, czytelnik staje przed koniecznością dokonania wybo-

ru: ogólna spójność teorii jest wynikiem jej prawdziwości, czy może rozwiązanie zostało sztucznie dopasowane do problemów znajdujących się w 1-2 Tes.

Waldemar Rakocy CM

Wolfgang Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg im Br.: Herder 2004, ss. 534.

Dokładnie w 40 lat po konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* ukazała się książka Wolfganga Klausnitzera, profesora teologii fundamentalnej i ekumenicznej w Uniwersytecie w Bambergu. Jej przedmiotem jest prymat papieża. Tytuł i podtytuł monografii celnie wskazują obszar badawczy i dobrze zapowiadają wnioski, do których doszedł Autor tego obszernego opracowania. Tytuł: *Prymat biskupa Rzymu* trafnie zaznacza, że Autor – omawiając interesującą go kwestię – poszedł za głównym nurtem eklezjologii katolickiej, który znalazł swój wyraz w dokumentach Vaticanum II. Używając w tytule określenia „biskup Rzymu" zamiast terminu „papież" Klausnitzer lapidarnie zaznaczył, że w Kościele obok prymatu papieskiego istnieje także prymat kolegium biskupiego w łączności z następcą św. Piotra (LG 22 n.). Podtytuł: *Rozwój – dogmat – ekumeniczna przyszłość* mówi dodatkowo, że Autor stoi na gruncie współczesnej katolickiej nauki o prymacie, zdając sobie sprawę z jej rozwojowego charakteru, jak i ciągłej tożsamości z tym, co zawarte było w proeklezjalnej działalności Jezusa, a dogmatycznie zostało wyrażone w *Pastor Aeternus* (Vaticanum I). Szkoda jednak, że ta nowotestamentowa baza nie została zaznaczona w podtytule, choć autor temu zagadnieniu poświęcił przecież sporo uwagi (zwł. s. 58-115; 220; 511 n.).

Ekspozycja obfitego materiału monografii jest przejrzysta, metodologicznie poprawna i interesująco przedstawia niełatwą i złożoną problematykę. Trzeba w tym momencie także zauważyć, że Autor obficie dokumentuje swoje dociekania licznymi przypisami, zwłaszcza w dwu pierwszych rozdziałach (por. np. s. 35-38). W przedmowie Autor dodatkowo i szczerze zaznaczył, że publikacja jest nie tylko rezultatem jego wieloletniej pracy (ponad 25 lat), ale także owocem licznych konsultacji, wykładów i dyskusji z wieloma ludźmi Kościoła (anglikanie, luteranie i katolicy).

Klausnitzer przedstawia rezultaty swych dociekań w 9 rozdziałach. Pierwszy z nich, po przedmowie i wskazaniu wybranej literatury (s. 17-57), dokonuje oryginalnego i interesującego wprowadzenia w temat monografii. Autor mówi efektownie o obietnicy prymacjalnej i dogmacie nieomylności (s. 22-25); o dwu możliwych modelach Kościoła – całkowicie wykończonego i ciągle rozwijającego się (s. 25-36)

oraz o dwóch eklezjologiach w zależności od wizji prymatu. Dla pierwszej słowem kluczowym byłoby *communio (koinonia),* a dla drugiej – *iurisdictio (ordo).*

Przedmiotem drugiego rozdziału (s. 58-115) jest egzegetyczne przygotowanie do historyczno-eklezjalnego umieszczenia nauki o prymacie. Najpierw dowiadujemy się, na podstawie encykliki *Mistici Corporis* i konstytucji *Lumen gentium*, że w ustanowieniu Kościoła *(fundatio)* widać: jego początki w działalności Jezusa urzeczywistniającej królestwo Boże (LG 5, 1); ukonstytuowanie – w śmierci Jezusa i Jego konstytuujących sakramentach chrztu i Eucharystii (LG 3) i promulgację – w zesłaniu Ducha Świętego (LG 2). W omówieniu literatury Autor ograniczył się tylko do „podstawowych studiów", które znalazł jedynie w literaturze anglo- i niemieckojęzycznej (F. Mussner, R. Brown, J. Meier, T. Smith, C. P. Thiede, P. Dschulnigg, L. Wehr, R. Pesch i O. Cullmann). Tu można ubolewać, dlaczego nie zostały uwzględnione w większej mierze pozycje francuskie, a polskie zostały w ogóle niezauważone? Niedostrzeganie publikacji polskich jest niestety grzechem zdecydowanej większości pozycji ukazujących się na Zachodzie.

W dalszej części tego rozdziału Klausnitzer podsumowuje badania egzegetów nad prymacjalnymi tekstami, stwierdzając między innymi, że NT nie przekazał o żadnym z uczniów tylu informacji co o Szymonie-Piotrze. W Listach i Dziejach Apostolskich zostało zaznaczone, że Paweł uznaje priorytetowy autorytet Piotra (zwł. 1 Kor i Ga). Według Mk Jezus szczególnie „pracuje" nad kształtowaniem Piotra i pozostałych uczniów. W Mt widać, że Piotr ma już znaczący autorytet w ówczesnym Kościele. Choć redaktor Ewangelii nie zapomina o jego „słabościach", to jednak wyraźnie zaznacza, że Piotr, posiadający specjalne objawienie, otrzymał specjalne konstytuująco-kościelne zadanie. Dwudzieło Łukasza podkreśla także znaczenie Dwunastu i autorytet Piotra, chociażby przez usunięcie niektórych jego „wpadek" (por. Łk 9, 22 n.). Piotr jest inaczej powołany (5, 1-11) i jako już wypróbowany ma „umacniać braci w wierze" (22, 31 n.). W Dz Piotr jest pokazany jako osoba znacząca, która decyduje o życiu Kościoła lokalnego i o działalności misyjnej. Pierwszeństwo Piotra, chociaż jakby trochę relatywizowane przez znaczenie umiłowanego ucznia, widać także w Czwartej Ewangelii (wejście do grobu po zmartwychwstaniu i rozdz. 21). Wreszcie – anachronicznie patrząc – można powiedzieć, że „pierwsza encyklika" (1P) i prawdopodobnie ostatnie pismo NT – 2P pokazują wyraźnie Piotra jako gwaranta autentycznej wiary w obliczu zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych. Pisma NT ciągle wiążą autorytet Piotra z jego przedpaschalną pozycją wśród Dwunastu, popaschalnymi chrystofaniami i działalnością misyjną Kościoła pierwotnego.

Pierwszeństwo Piotra, konsekwentnie odzwierciedlane w pismach NT, nie było jednak wartością statyczną. W pismach NT, które powstawały w różnym czasowo i przestrzennie *Sitz im Leben*, Klausnitzer słusznie dostrzega ślady pewnej linii rozwojowej od Piotra, którego pierwszeństwo krytycznie oceniał Paweł w nawiązaniu do konkretnych problemów, ale go jednak uznawał, przez Piotra jako rzecznika uczniów (Mk), gwaranta Objawienia (Mt), wielkiego apostoła i misjonarza (Łk i Dz), pasterza i męczennika (J 21) aż do nauczyciela chroniącego przed lękiem (1P) i błędem (2P).

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że Autor tak obszernej publikacji zbyt mało uwagi poświęcił tzw. bezpośrednim tekstom prymacjalnym (Mt 16, 17-19; Łk 22, 31 n.; J 21, 15-17). Może chciał on przez to zrobić pewien ukłon wobec ekumeniz-

mu, gdyż – jak sam stwierdza – „przedmiotem dialogu nie powinno być bliblijne uzasadnienie (prymatu – dod. J. F.)” (s. 453), jednakże taką postawę w monografii, która opracowuje całościowo zagadnienie prymatu, metodycznie trzeba opatrzyć dużym znakiem zapytania. Jako przykład właściwej postawy w tym względzie mogą posłużyć dzieła Cz. S. Bartnika, w których wiele stron poświęconych zostało tym fundamentalnym tekstom (*Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 151-155; *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2003, s. 57-69). Przecież – według słusznego poglądu tego wybitnego Teologa – „należy się ciągle trzymać fundamentu biblijnego i prapierwotnej tradycji prymatu”.

Po omówieniu egzegetycznych podstaw prymatu Piotra Klausnitzer przedstawia dalszy rozwój nauki o prymacie Piotra, rozpoczynając od Kościoła pierwszych wieków (rozdz. III; s. 116-172). Zdaniem Autora zwłaszcza trzy czynniki wpłynęły na ten dynamiczny rozwój: wzrost znaczenia Piotra z jego przybyciem i grobem w Rzymie, prestiż Rzymu jako religijnego centrum i starokościelne teksty (Klemens, Ignacy z Antiochii, Ireneusz z Lyonu, Cyprian). Te wzajemnie przenikające się faktory doprowadziły w końcu III w. do praktycznego utrwalenia prymatu Kościoła rzymskiego.

Dalsze stadium rozwoju Klausnitzer widzi w reformie Grzegorza VII (1073-1085), która miała stać się lekarstwem na tzw. *saeculum obscurum* (rozdz. IV; s. 173-214). Kolejnym etapem jest – zdaniem Autora – wiek XIV-XV, gdzie doszło do pojawienia się dwu skrajnych rozwiązań – tzw. papalizmu (*„papa omnia potest”*) i koncyliaryzmu (rozstrzygają sobory, ale podległe cesarzowi). Mimo gorączkowych prób znalezienia rozwiązań pośrednich (Jan z Paryża, Piotr z Palude) zwyciężyła tendencja radykalna papieża Bonifacego VIII (rozdz. V; s. 215-254). To doprowadziło do dalszych kontrowersji z czasów reformacji (Luter, Melanchton, Calvin, Hooker), do Soboru Trydenckiego i proprymacjalnej działalności R. Bellarmina (†1621). Dla Bellarmina papież był najwyższym autorytetem w problemach wiary i moralności (rozdz. VI; s. 255-368).

Końcowe trzy rozdziały (VII-IX) interesująco i aktualnie zwieńczają całe opracowanie. I tak w rozdziale o tzw. dogmatach papieskich (rozdz. VII; s. 369-450), Autor – wychodząc od historycznego tła (rewolucja francuska, XIX-wieczne poszukiwanie autorytetu i działalność Piusa IX) – najpierw omawia dogmat o prymacie i nieomylności papieża w nauczaniu Vaticanum I, a następnie traktuje o Vaticanum II, które umieściło problem papieskiego prymatu w związku z kolegium biskupów. Według LG biskupi są następcami apostołów (18, 1; 20, 1; 23, 2-4; 24, 1) i tworzą razem z papieżem fundament Chrystusowego Kościoła (19). W tym kierunku idą także współczesne rozmowy ekumeniczne (rozdz. VIII; s. 451-507). Za nową jakość w ekumenicznym dialogu uznaje Autor encyklikę *Ut unum sint,* w której Jan Paweł II dostrzega potrzebę nowej wizji prymatu, zachęcając do dialogu o prymacie, ale nie w kierunku jego biblijnego uzasadniania i jego kościelnej nieodzowności, ale praktycznej formy jego wykonywania (s. 453).

Z pewnością trud przeczytania książki pióra Klausnitzera opłaca się i można lekturę tej pozycji zalecić wszystkim, którzy interesują się tą trudną problematyką. Niemniej trzeba w niej zauważyć kilka drobnych niedociągnięć. Wprawdzie Autor w swej obszernej monografii zgromadził prawie wszystko co egzegeci, historycy oraz teologowie z katolickiej i niekatolickiej strony pisali w Niemczech, Francji, USA

i w krajach skandynawskich, jednakże całkowicie nie zauważył publikacji teologiczno-eklezjalnych w języku polskim. To zaniedbanie jest niestety grzechem prawie wszystkich publikacji ukazujących się na Zachodzie. Autor nie zauważył także dobrej pozycji: C. Schaller, *Papst Pius IX begegnen* (Augsburg 2003). Również wydaje się, że dla całości obrazu należało przynajmniej wspomnieć schizmę ostatnich lat, której przyczyną był konserwatywny ruch M. Lefebvre'a i jego zwolenników.

Trzeba także wskazać kilka braków, które utrudniają korzystanie z tej publikacji. Pierwszym z nich jest brak wykazu skrótów, który dla mniej obeznanego czytelnika może stanowić problem. Podobnie brak indeksów: tekstów biblijnych i rzeczowego trzeba uznać za mankamenty w tego rodzaju obszernym opracowaniu. Wprawdzie brak tego ostatniego można w pewnej mierze kompensować indeksem osobowym, gdyż np. dla znalezienia nauki o prymacie czy praktyki jego wykonywania przez poszczególnych papieży można posłużyć się imieniem danego papieża. Mimo to jednak trzeba stwierdzić, że dzięki dobremu indeksowi rzeczowemu książka stałaby się wprost niewyczerpanym i łatwo dostępnym źródłem odpowiedzi na szereg pytań z zakresu nauki i *praxis* prymatu w jego historycznym rozwoju.

Za niedopatrzenie trzeba uznać chronologiczny przeskok od „Alte Kirche" (I-III w.) aż do reformy gregoriańskiej (XI-XII w.). Wprawdzie pewne informacje z okresu IV-X w. można znaleźć w innych rozdziałach, czy jednak nie można było dostrzec w nim samodzielnego etapu w rozwoju prymatu? Czyż można było przeoczyć czas z takimi wydarzeniami, jak Sobór Efeski (431) i Chalcedoński (451), z działalnością Hilarego z Poitiers (†387), św. Ambrożego (†397) św. Hieronima (†419) i św. Augustyna (†430) oraz pontyfikatami takich papieży, jak Leon Wielki (†461) czy Grzegorz I (†604)?

Mimo tych zastrzeżeń podsumowując trzeba stwierdzić, że książka pióra Klausnitzera jest bardzo dobra. Egzegeta może w niej znaleźć wiele pożytecznego materiału do badań z zastosowaniem metody *Wirkungsgeschichte*. Dla teologa książka jest obszernym i dobrym źródłem informacji. Publikacja ukazała się w odpowiednim momencie i należy w niej widzieć ważny przyczynek do współczesnego dialogu ekumenicznego. Zapewnia ona dobrą orientację nie tylko prowadzącym ten dialog, ale także tym, którzy współcześnie trudzą się przepowiadaniem i katechezą. Książkę trzeba zaliczyć do fundamentalnego wyposażenia ekumeniczno-eklezjalnego każdej biblioteki i z pewnością dobrze by się stało, gdyby w najbliższych latach doczekała się tłumaczenia na język polski.

Ks. Jan Flis

Mirosław Stanisław W r ó b e l, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, ss. 351.

We wcześniejszych pracach doktorskich ks. dr Mirosław S. Wróbel badał Ewangelię św. Jana w aspekcie terminu *aposynagogos* (doktorat z teologii pt. *„Aposynagogos" – ekskomunika judeochrześcijan z synagogi (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)* lub przez pryzmat jednego z najtrudniejszych wersetów czwartej Ewangelii – J 8, 44 (doktorat z nauk biblijnych pt. *Who are the father and his children in Jn 8, 44? The literary, historical and theological analysis of Jn 8, 44 and its context*). Po zakończeniu redakcji tych prac doszedł do wniosku, że istnieje pilna potrzeba syntetycznego ujęcia relacji Ewangelii św. Jana do judaizmu. W ten sposób w niniejszej rozprawie habilitacyjnej pt. *Antyjudaizm a Ewangelia Janowa. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu* poddał analizie wiele nowych tekstów Janowych i wkroczył w nową przestrzeń interpretacyjną.

Współczesny czytelnik staje przed dylematem, jak to możliwe, że Jezus, który w swym nauczaniu wielokrotnie wzywa do miłości bliźniego, w Ewangelii Janowej używa ostrych i wrogich sformułowań wobec swoich przeciwników (Żydów). Problem ten domaga się rozwiązania polegającego na głębszej analizie tekstu i jego siedliska życiowego (*Sitz im Leben*).

Książka składa się z sześciu rozdziałów, poprzedzonych wstępem, a zakończonych wnioskami. Monografię kończy podsumowanie (s. 249-253), obszerna bibliografia (s. 255-306) podzielona na części o następujących tytułach: I. Źródła (1. Teksty biblijne; 2. Pisma judaistyczne i samarytańskie; 3. Pisma apokryficzne; 4. Pisma patrystyczne); II. Komentarze; III. Monografie i opracowania szczegółowe (a. studia podstawowe, b. studia pomocnicze); IV. Pomoce (a. pomoce bibliograficzne, b. pomoce filologiczno-encyklopedyczne). Spis treści obejmuje tytuły rozdziałów oraz mniejszych jednostek. Podany jest on także w j. francuskim, angielskim i niemieckim. Po nim następuje wykaz skrótów. Także streszczenie umieszczone na końcu książki zawiera wersje obcojęzyczne (francuską, angielską i niemiecką). Jest to pierwsze polskojęzyczne opracowanie tematu, wokół którego powstało mnóstwo rozbieżnych opinii. Tytuł niniejszej monografii w całości ujmuje najważniejszy jej problem. Tytuł ten może zaskakiwać, a nawet szokować współczesnego czytelnika. Na pierwszy rzut oka zawiera on sprzeczne sformułowania. Jak święty Autor i jego natchniony tekst biblijny mogą być związani ze zjawiskiem antyjudaizmu? „Dlaczego czwarta Ewangelia, która jest tak mocno osadzona w tradycji judaistycznej, spotyka się z zarzutem antyjudaizmu?" (s. 19). Niewiele jest w ogóle tego typu prób o zbliżonym zakresie w literaturze światowej. W tej ogromnie zajmującej pozycji Autor zrealizował swoje zamierzenia w sposób wzbudzający zainteresowanie tematem i metodą pracy, ukazując dobrą znajomość zagadnienia przekazaną w sposób niezwykle komunikatywny. „Światowa literatura biblistyczna nie miała jeszcze równie wszechstronnego opracowania wciąż aktualnego problemu antyjudaizmu Ewangelii św. Jana" (z recenzji H. Langkammera).

Motywem podjęcia tematu jest gruntowna rewizja postawy Kościoła wobec judaizmu wyrażona przez Sobór Watykański II (*Nostra Aetate*), pontyfikat Jana Pawła II, Jubileuszową Pielgrzymkę Ojca Świętego w r. 2000, a także dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* stwierdzający, że nie ma w Ewangelii podstaw do antysemityzmu i antyjudaizmu.

„Problematyka relacji Ewangelii św. Jana do judaizmu została przedstawiona – jak pisze Autor w wstępie – w „sposób gradacyjny”(s. 28). W rozdziale I, zatytułowanym „Stan badań” (s. 29-53), Autor stwierdza m.in. „problem relacji czwartej Ewangelii do judaizmu jest przedmiotem dyskusji od blisko 200 lat” (s. 29). „Tekst Ewangelii św. Jana niejednokrotnie stawał się przedmiotem nadużyć i błędnej interpretacji” (s. 29). Wymownym tego przykładem może być Marcin Luter, który w traktacie *O Żydach i ich kłamstwach*, opublikowanym w roku 1543, nazywa synagogi „niczym innym, jak siedliskiem demonów” (s. 29). Wypowiedź J 8, 44 była wykorzystana przez ideologię nazistowską do wzbudzenia nienawiści wobec Żydów” (s. 30). Błędne odczytanie niektórych wypowiedzi Ewangelii Janowej potęgowało wrogość chrześcijan wobec Żydów. „Powyższa analiza – pisze Habilitant – wskazuje na długą i złożoną dyskusję na temat relacji czwartej Ewangelii do judaizmu”. Usiłuje on bliżej uściślić pole semantyczne wieloznacznego, a znamiennego dla Jana terminu *Ioudaioi* (w Ewangelii Janowej zastosowany 72 razy). We współczesnej dyskusji metodologicznej w kwestii antyjudaizmu Ewangelii Janowej podkreśla się trzy aspekty: 1) autorski; 2) tekstualny; 3) interpretacyjny.

W niniejszej pracy Autor łączy badania historyczno-krytyczne z ujęciem synchronicznym poprzez uwzględnienie tekstów Janowych – uważanych za antyjudaistyczne – w aspekcie konfliktu pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem pod koniec I w. w relacji Ewangelii Janowej do Samarytan oraz do dualizmu apokaliptycznego I w. „Tak bogata przestrzeń interpretacyjna związana z Janowym terminem *Ioudaioi* skłania nas – pisze Autor – do poszukiwania znaczenia pojęcia «Żydzi» w relacji do terminów «Hebrajczycy», «Izraelici», w szerszym kontekście literatury judaistycznej i chrześcijańskiej” (s. 53).

Rozdział II rozprawy, zatytułowany „Analiza terminów «Hebrajczycy», «Izraelici», «Żydzi» w Starym Testamencie, w tekstach qumrańskich, w dziełach Józefa Flawiusza, Filona z Aleksandrii, w pismach apokryficznych, w literaturze rabinackiej, w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze patrystycznej” (s. 55), pozwala dostrzec ich szeroki zakres znaczeniowy. Wnikliwe badania źródłowe prowadzą do wniosku, że „użycie terminu «Hebrajczycy» w tekstach literatury judaistycznej i chrześcijańskiej wskazuje na jego pozytywne znaczenie. Rodzi się pytanie jaka jest relacja tego terminu do pojęć «Izraelici», «Żydzi» występujących często na kartach tekstów starożytnych” (s. 66). Termin „Izrael” w tekstach Starego Testamentu, jak i w literaturze analizowanej ma pozytywne znaczenie i może odnosić się zarówno do królestwa północnego jak i do całego narodu. To samo odnosi się do Nowego Testamentu.

W badaniach nad specyficznym terminem *Ioudaioi* w czwartej Ewangelii nieodzowne wydaje się – pisze Autor – umieszczenie jego znaczenia w szerszym kontekście literatury judaistycznej i chrześcijańskiej. Analiza pozwala dostrzec jego szerokie pole semantyczne. „Wiele odcieni znaczeniowych i bogata terminologia związana z pojęciem «Jehuda» – wskazuje na jego złożoność w Starym Testamencie.

Ujęcie terminu «Żydzi» w szerszym kontekście pism Nowego Testamentu i wczesnej literatury patrystycznej stanowi nieodzowne przygotowanie do bardziej szczegółowych badań nad kwestią specyfiki Janowych *Ioudaioi*"(s. 87). „Podsumowując, możemy stwierdzić, że teksty nowotestamentalne używają terminu «Żydzi» w znaczeniu ogólnym wskazującym na przynależność etniczną, oraz w znaczeniu bardziej specyficznym, podkreślającym relację danych osób do Bożego Prawa" (s. 91). „Analiza tekstów literatury judaistycznej i chrześcijańskiej prowadzi do konkluzji, że terminy «Hebrajczycy» i «Izraelici» były często używane przez członków wspólnoty żydowskiej jako własne określenie, termin zaś «Żydzi» był używany na określenie członków wspólnoty żydowskiej przez osoby obcego pochodzenia lub przez samych Żydów mówiących w obecności ludności obcej" (s. 91).

Rozdział III, zatytułowany „*Ioudaioi* w Ewangelii św. Jana" (s. 93-146), będący kolejnym zawężeniem horyzontów badawczych, wymagał od Autora szczególnej uwagi. Częste występowanie terminu *Ioudaioi* na kartach czwartej Ewangelii i związany z nim polemiczny charakter stanowiły wyzwanie do przeprowadzenia jego głębszej analizy w aspekcie zarzutów o antyjudaizm Ewangelii św. Jana (s. 93). „Tak częste użycie tego terminu na kartach czwartej Ewangelii (72 razy, podczas gdy u Synoptyków łącznie 16 razy) sprawia, że staje się on swoistym kluczem interpretacyjnym całego tekstu Janowego" (s. 94). Analizując ten termin w Ewangelii Janowej, Autor proponuje następującą klasyfikację: a) znaczenie regionalne, w odniesieniu do Judei, b) znaczenie ogólne, w odniesieniu do mieszkańców Judei, c) znaczenie neutralne, w odniesieniu do osób, świąt, zwyczajów, d) znaczenie polemiczne, w odniesieniu do władz jerozolimskich (s. 94). „Negatywne użycie *Ioudaioi* na kartach czwartej Ewangelii wiąże się z ich wrogością wobec Jezusa i Jego współwyznawców. Często w takim znaczeniu możemy spotkać ten termin w dialogach polemicznych (J 2, 18. 20; 6, 41. 52; 7, 15, 35; 8, 22. 31. 48. 52. 57; 10, 24. 31. 33)" (s. 103). Negatywne znaczenie terminu *Ioudaioi* w wielu tekstach narracji Janowej skłania badaczy do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jaka jest przyczyna takiego użycia tego terminu w tekście czwartej Ewangelii? W jaki sposób wyjaśnić teksty polemiczne, jeśli w kontekście całej Ewangelii termin *Ioudaioi* przybiera także znaczenie neutralne i pozytywne? Poszukiwania te prowadzą do powstania licznych propozycji interpretacyjnych, uwzględniających różne aspekty Janowych *Ioudaioi* (s. 106).

„Bogactwo znaczeniowe Janowych *Ioudaioi* uwidacznia się w licznych interpretacjach dotyczących tego pojęcia w tekście czwartej Ewangelii. Zastosowanie kryteriów diachronicznych i synchronicznych pozwala wydobyć ich złożone, a zarazem specyficzne zastosowanie w narracji Janowej" (s. 106).

„Interpretacje uwzględniające kryteria diachroniczne (historyczne, socjologiczne, geograficzne, religijne, kompozycyjno-tekstualne) podkreślają długi i złożony proces kształtowania się czwartej Ewangelii oraz znaczenie kontekstu historycznego i socjologicznego" (s. 106). Żadna z przedstawionych interpretacji nie daje wyczerpującej odpowiedzi.

„W synchronicznym podejściu do tekstu mniejszą rolę odgrywa aspekt historyczny, a główny nacisk zostaje położony na tekst jako skończoną całość. W kwestii Janowych *Ioudaioi* kluczowe staje się pytanie nie o ich tożsamość historyczną, lecz o ich funkcję w narracji Janowej. W ten sposób można badać *Ioudaioi* w aspekcie

symbolicznym, narratywnym i psychologicznym" (s. 134). Interpretacja Janowych *Ioudaioi* przy zastosowaniu metod opartych na kryteriach diachronicznym i synchronicznym wskazuje na ich złożoność i bogactwo treściowe. Zdaniem Autora dysertacji „termin *Ioudaioi* odgrywa kluczową rolę w ocenie antyjudaizmu Ewangelii Janowej. Nie można bardzo wiele o tym zjawisku powiedzieć bez uwzględnienia specyfiki *Ioudaioi* i związanych z nimi polemicznych treści" (s. 145). Zdaniem Autora dysertacji „klasyfikacja *Ioudaioi* w odniesieniu: a) do Judei; b) do mieszkańców Judei; c) do osób, świąt i zwyczajów; d) do władz jerozolimskich jest klarowna i pozwala wydobyć ich różne aspekty" (s. 145). Autor uważa, że „przy analizie Janowych *Ioudaioi* nie można ograniczyć się do aspektu semantycznego i poszukiwać tylko ich historycznego odpowiednika (kryterium diachroniczne). Z drugiej strony nie można poprzestać na aspekcie syntaktycznym i koncentrować się tylko na badaniu ich funkcji w narracji (kryterium synchroniczne). W jednym i drugim przypadku dąży się do koherencji terminologicznej. Według Autora Janowi *Ioudaioi* powinni być przedstawieni jednocześnie w aspekcie historycznym (konkretna wspólnota osób na tle judaizmu I wieku), socjologicznym (wpływ ekskomuniki z Synagogi i prześladowań na wspólnotę Janową), syntaktycznym (funkcja w narracji) i teologicznym (dyskusja polemiczna koncentrująca się wokół osoby Jezusa posłanego przez Ojca)" (s. 145). W rozdziale IV, zatytułowanym „Antyjudaistyczne teksty Janowe" (s. 147-190), Autor zauważa, że te teksty są obecne w całej Ewangelii, ale szczególnie w rozdz. 5-12. Systematyzuje je wokół trzech grup: 1) dialogi polemiczne z *Ioudaioi*; 2) teksty opisujące wrogość i kontrowersje pomiędzy Jezusem a *Ioudaioi*; 3) opis męki Pańskiej.

„Analiza tych tekstów pozwoli na poznanie specyfiki stylu Janowego oraz na głębsze zrozumienie motywów i sensu polemiki pomiędzy Jezusem a *Ioudaioi* w czwartej Ewangelii" (s. 147). „Analizując termin *Ioudaioi* w Ewangelii Janowej można stwierdzić, że jego polemiczne zabarwienie daje się wyraźnie zauważyć w dialogach z Jezusem. Wroga postawa *Ioudaioi* wobec Jezusa i Jego wyznawców powoduje reakcję, co wpływa na ostrość sformułowań oraz na wzajemne oskarżenia. Dialogi Jezusa z *Ioudaioi* występują w pierwszej części Ewangelii Janowej, w tzw. *Księdze znaków* (rozdz. 1-12). Dialogi te nie tylko mają podobną formę literacką, lecz także charakteryzuje je podobna terminologia i atmosfera wrogości. W dialogach tych, których głównymi aktorami są Jezus i *Ioudaioi*, można zauważyć także ważną funkcję narratora, który przez swoje interwencje i wyjaśnienia wpływa na ich dramatyczną formę. W dialogach Janowych często mamy do czynienia z sytuacją nieporozumienia, która pozwala Jezusowi lepiej rozwinąć problematykę podjętą w dyskusji i przejść od znaczenia materialnego do duchowego. W ten sposób autor czwartej Ewangelii może lepiej przedstawić postać Jezusa jako posłańca Boga Ojca, który objawia ludziom Prawdę i zachęca do wstąpienia na drogę życia" (s. 148). W sześciu dialogach (J 2, 13-22; 6, 22-59; 7, 14-44; 8, 12-30; 8, 31-59; 10, 22-39) termin *Ioudaioi* w znaczeniu negatywnym zostaje użyty 14 razy (J 2, 18. 20; 6, 41. 52; 7, 15, 35; 8, 22. 31. 48. 52. 57; 10, 24. 30. 33). W dialogach tych Jezus „obnaża zatwardziałość serc tych, którzy buntowali się przeciw Bogu" (s. 153). Mocne słowa Jezusa działają jak „terapia wstrząsowa i zachęta do prawdziwego życia w wierze Syna Bożego" (J 6, 40) (s. 153). Podsumowując polemiczne dialogi Jezusa z *Ioudaioi* możemy stwierdzić, że charakteryzuje je atmosfera wrogości. Poza J 6, 22-59, które-

go akcja rozgrywa się w synagodze w Kafarnaum, wszystkie inne są usytuowane w świątyni jerozolimskiej. Występuje w nich bardzo ostre rozróżnienie pomiędzy Jezusem a *Ioudaioi* (*ego – hymeis*). Kontrast ten zostaje wzmocniony przez fakt, że w dialogach tych Jezus występuje na scenie zawsze sam (brak uczniów), natomiast Jego interlokutorzy są przedstawiani zawsze jako kolektyw formułujący autorytatywnie zarzuty wobec Niego. W dialogach tych możemy stwierdzić podobną terminologię i pokrewną tematykę. Najważniejszym punktem spornym jest w nich pochodzenie Jezusa i Jego tożsamość jako Syna Bożego. Polemiczny charakter dialogów rzuca także światło na wiele tekstów czwartej Ewangelii, w których można zauważyć wrogość i kontrowersje pomiędzy Jezusem a *Ioudaioi* (s. 163).

W treści czwartej Ewangelii można znaleźć pewne teksty, które świadczą o wzajemnej wrogości między Jezusem a *Ioudaioi* (m.in. J 1, 11; 8, 44). „Jezus przychodzi do swojej własności – do swego narodu – a zostaje przezeń odrzucony. To zdanie z Prologu zapowiada niejako późniejszą narrację, w której osoba Jezusa zostaje przedstawiona w konfrontacji z władzami żydowskimi, wielokrotnie podkreślającymi intencje zabicia Jezusa" (s. 164). „Analiza J 8, 44 i jego kontekstu wskazuje, że tekst ten jest owocem złożonego procesu redakcji". Słowa te, czytane w głębszym teologicznym wymiarze, ukazują zwycięstwo Jezusa nad władcą tego świata i wszystkimi naśladowcami jego złych czynów, pozwalają dostrzec jako adresatów nie tylko bezpośrednich rozmówców Jezusa w osobach *Ioudaioi*. Są one skierowane także do ludzi wszystkich czasów i narodów, którzy poprzez swój wolny wybór i działanie opowiadają się po stronie Ojca Prawdy i Życia lub po stronie ojca kłamstwa i śmierci" (s. 178). „Negatywne konotacje związane z terminem *Ioudaioi* w czwartej Ewangelii przenosi się często na opis męki Pańskiej" (J 18-19) (s. 178). W Janowej narracji o męce Pańskiej to nie *Ioudaioi*, lecz sam Jezus wykazuje inicjatywę w realizacji swego «wywyższenia» przez krzyż. „Granica pomiędzy dobrem a złem nie jest wyznaczona przez przynależność etniczną, lecz przez wybór etyczny" (s. 189).

W rozdziale V, zatytułowanym „Specyfika antyjudaizmu Ewangelii Janowej" (s. 191-216), Autor pisze m.in.: „Usytuowanie antyjudaizmu czwartej Ewangelii w kluczu aposynagogalnym, w odniesieniu do kwestii samarytańskiej oraz w świetle starożytnej polemiki otwiera nowe przestrzenie interpretacyjne. W ten sposób możliwe staje się nowe spojrzenie na relację Ewangelii Janowej do judaizmu" (s. 191). „Teksty Ewangelii Janowej wskazują, że wykonawcami sankcji aposynagogalnej byli *Ioudaioi* lub faryzeusze" (s. 192). Centrum tej polemiki stanowił Jezus Chrystus, który przez wspólnotę wierzących był postrzegany jako Syn Boży (J 1, 34). Ujęcie czwartej Ewangelii w kluczu aposynagogalnym może stanowić przyczynek do lepszego zrozumienia jej treści oraz enigmatycznej rzeczywistości Janowych *Ioudaioi*. Anachroniczne opisy polemiki Jezusa z *Ioudaioi* mogą odzwierciedlać napięcie pomiędzy judaizmem rabinackim a wspólnotą Janową. Polemika ta ulega radykalizacji pod koniec I w. w czasie końcowej redakcji tekstu Janowego. Lektura Ewangelii św. Jana z perspektywy wspólnoty aposynagogalnej otwiera nową przestrzeń interpretacyjną, nie tylko w zakresie historii i socjologii, lecz także chrystologii, eklezjologii tej Ewangelii. W tym świetle problem istnienia polemicznych tekstów oraz napięcia Ewangelii Janowej wobec judaizmu staje się bardziej jasny i zrozumiały. Czwarta Ewangelia jest postrzegana jako pismo skierowane do Samarytan (s. 204). Źródła

samarytańskie wykazują wiele elementów zbieżnych z tekstem czwartej Ewangelii. „Istnienie wielu elementów samarytańskich w tekście czwartej Ewangelii wskazuje na rolę i znaczenie Samarytan w kwestii *Sitz im Leben* wspólnoty Janowej. Wiele tekstów uznawanych za antyjudaistyczne w kontekście samarytańskim nabiera nowego znaczenia i w wielu wypadkach polemika widoczna na kartach Ewangelii staje się bardziej zrozumiała i osadzona w kontekście historycznym końca I wieku" (s. 210). Nie może umknąć uwagi fakt, że Ewangelia Janowa „jest bardzo mocno osadzona w tradycji judaistycznej, która obfituje w polemikę. W żadnym wypadku nie jest ona nacechowana wrogością, lecz wskazuje na dualizm etyczny, mający swe źródło w wolnym wyborze człowieka. Poprzez ostrość sformułowań pragną one zdemaskować zło i zachęcić do podążania drogą życia, prawdy i światłości. Tę polemikę zamieszczoną w Ewangelii Janowej należy raczej nazwać „interjudaistyczną (s. 212).

Ostatni VI rozdział rozprawy nosi tytuł: „Antyjudaizm a teologia Janowa" (s. 217-248). Obejmuje dwa podrozdziały: 1. Polemika chrystologiczna; 2. Chrystologia ekskomunikowanej wspólnoty. Poświęcony jest on odczytywaniu zakresu wpływu klimatu narastających napięć na sformułowania teologiczne. Stwierdza w nim Autor, że „Osoba Jezusa Chrystusa stanowi główny punkt konfliktu pomiędzy wspólnotą Janową a judaizmem rabinackim. Konflikt ten, którego jednym z przejawów była ekskomunika judeochrześcijan z Synagogi, prowadzi do utrwalania tożsamości wspólnoty Janowej i do wypracowania skutecznego w polemice języka chrystologicznego. Uznanie Jezusa za Syna Bożego i za Mesjasza przez Jego żydowskich wyznawców prowadzi do konfliktu. W postawie wobec Jezusa Chrystusa ogniskuje się polemika między Synagogą a Kościołem. Konflikt ma charakter teologiczny i skoncentrowany jest wokół boskich i mesjańskich prerogatyw Jezusa" (s. 218). „Kontrowersja Jezusa z *Ioudaioi* na temat jego synostwa Bożego może odzwierciedlać sytuację dyskusji pomiędzy wspólnotą Janową a judaizmem rabinackim. Wiara chrześcijan w Jezusa jako Syna Bożego jawiła się jako zaprzeczenie podstawowego fundamentu judaizmu, jakim był monoteizm" (s. 225). „Ewangelista traktuje osobę Jezusa jako klucz interpretacyjny Pism Starego Testamentu" (s. 243). Chrystologiczna lektura Prawa stanowi swoistą zasadę hermeneutyczną czwartej Ewangelii. Nowa rzeczywistość, objawiona przez zbawcze dzieło Jezusa, nie jest zerwaniem i całkowitym odcięciem się od dotychczasowych tradycji, lecz jawi się jako kontynuacja i wypełnienie.

„W czwartej Ewangelii figury Starego Testamentu (wywyższenie węża, przejście przez Morze Czerwone, manna na pustyni) i postaci starotestamentalne (Abraham, Jakub, Mojżesz, Izajasz) zyskują głębsze i pełniejsze zrozumienie w osobie Jezusa Chrystusa. W ten sposób chrystologia Janowa ma z jednej strony mocne zakorzenienie w judaizmie, z drugiej zaś prezentuje *novum*, które wypełnia się w wydarzeniu Jezusa Chrystusa" (s. 248). W podsumowaniu Autor tego niezwykle ciekawego opracowania zbiera wnioski wypływające z analizy omawianych tekstów. Formułuje trafną konkluzję, że „[...] teksty Ewangelii Janowej nie są skierowane przeciw Żydom jako wspólnocie etnicznej czy religijnej. Przedmiotem ataku [...] jest grupa żydowskich przywódców lub przeciwników Jezusa w I w. po Chr." (s. 249). Spojrzenie „przez pryzmat polemiki aposynagogalnej, do której dostrzeżenia doprowadziły Autora wcześniejsze badania (szczególnie doktorat) zauważa, że napięcie pomiędzy wspólnotą Janową a judaizmem ortodoksyjnym ma charakter interjudaistyczny, a nie antyjudaistyczny. Źródłem pole-

micznego języka czwartej Ewangelii jest dyskusja chrystologiczna oraz uwarunkowania historyczno-socjologiczne” (s. 249). Spojrzenie na *Ioudaioi* przez pryzmat *Sitz im Leben* czwartej Ewangelii pozwala na stwierdzenie, że nie mamy tu do czynienia z pojęciem uniwersalnym, odnoszącym się do Żydów wszystkich miejsc i czasów, lecz do grupy osób w konkretnym czasie (I wiek) i miejscu (Palestyna lub Azja Mniejsza). „Mechaniczne tłumaczenie greckiego terminu *hoi Ioudaioi* na Żydzi „może w niektórych przypadkach być mylące i zniekształcające tekst natchniony” (s. 253). Postać Jezusa jest ukazywana jako nowa rzeczywistość wypełniająca stare tradycje. Jego osoba stanowi swoisty klucz interpretacyjny tradycji starotestamentalnych. W ten sposób Jezus Janowy staje się „Nowym Mojżeszem” (J 1, 17), „Barankiem Bożym” (J 1, 29), „nową świątynią” (J 2, 21), nowym Prawodawcą (J 13, 34) (s. 252). „Ewangelia św. Jana nie jest pismem skierowanym przeciwko jakiemuś narodowi czy wyznaniu, nie wzywa do nienawiści i nie karmi się ludzką krzywdą. Głównym jej celem jest doprowadzenie do wiary w Jezusa, Syna Bożego, który jako Posłaniec Boga przynosi całemu światu Prawdę i pełnię Życia” (s. 253).

Zagadnienie antyjudaizmu w Ewangelii Janowej nie ma zbyt wielu opracowań w literaturze polskiej. Istniejące prace dotyczą głównie roli i funkcji Żydów w narracji czwartej Ewangelii oraz podejmują analizę egzegetyczną tekstów, w których ten termin występuje. Problem antyjudaizmu tekstów Janowych w takim ujęciu jest traktowany raczej w sposób marginalny. Nie znaleźliśmy pracy w języku polskim, która badałaby tę problematykę w sposób syntetyczny, podając klucz interpretacyjny do czytania tekstów polemicznych w Ewangelii Janowej. W niewielkim stopniu zwraca się też uwagę na aspekt historyczny i socjologiczny czwartej Ewangelii. Niewątpliwym walorem polskich artykułów jest próba ujęcia tych zagadnień w aspekcie teologicznym i narratywnym.

Monografia odwołuje się do bogatej literatury i to z różnych dziedzin, ale podstawowym źródłem pozostaje Biblia. Autor obficie sięga po komentarze, opracowania monograficzne, a także uwzględnia szczegółowe opracowania poszczególnych zagadnień. Rozprawa ks. dra M. S. Wróbla pod względem metodologicznym, merytorycznym, formalnym napisana jest bez zarzutu. Autor postawił sobie ambitne zadanie i zrealizował je dociekliwie i niezwykle interesująco. Wielką zaletą pracy jest połączenie erudycji z komunikatywnością, która poszerza krąg czytelników. Autor wykazuje się dużą samodzielnością w myśleniu. Uważam, że w prowadzeniu badań i w toku myślenia rozprawa jest dużym wkładem Autora w rozwój studiów biblijnych, w szczególności problematyki Ewangelii Janowej. Również od strony formalnej oceniam pracę jako bardzo dobrą. Rzetelnie i fachowo sporządzono w niej obszerne przypisy i zgromadzono sporą bibliografię o interdyscyplinarnym charakterze. Cenne są krótkie wprowadzenia i podsumowania.

Ks. Bogdan Poniży
Kierownik Zakładu Nauk Biblijnych
Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu